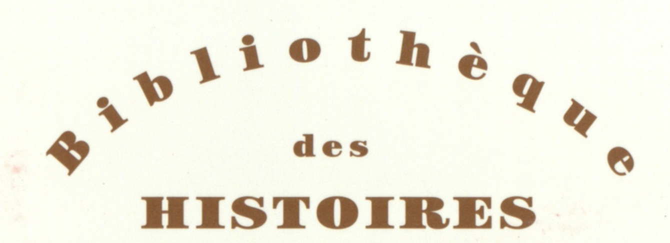
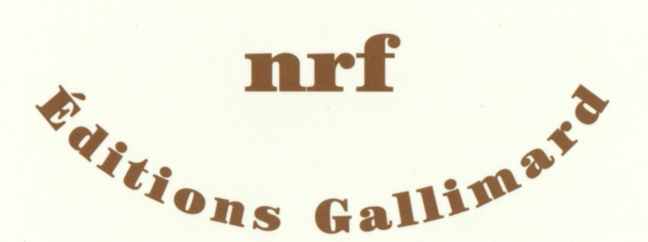


Les revenants

Les vivants et les morts dans la société médiévale

par

JEAN-CLAUDE SCHMITT







Bibliothèque des Histoires

JEAN-CLAUDE SCHMITT

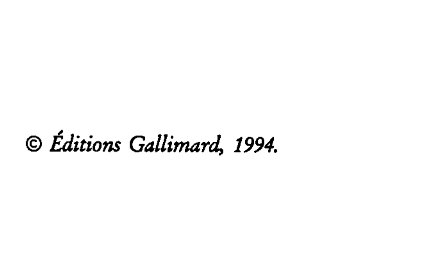
LES REVENANTS

LES VIVANTS ET LES MORTS DANS LA SOCIÉTÉ MÉDIÉVALE

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre



GALLIMARD





pour Jacques Le Goff

REMERCIEMENTS

Au fil des ans, ce livre s'est peu à peu enrichi des suggestions d'innombrables collègues, étudiants et amis, en France et hors de France. Qu'ils sachent tous que ma gratitude est grande à leur égard. Mes pensées vont tout particulièrement à Pauline Schmitt-Pantel et à Jérôme Baschet pour leur lecture sans complaisance, à Jean-Claude Bonne et Michel Pastoureau pour ce qu'ils m'ont appris des images médiévales, à Danièle Alexandre-Bidon pour les documents figurés qu'elle m'a aidé à retrouver, à Daniel Fabre et aux ethnologues toulousains pour leur écoute généreuse et notre vieille amitié sur le front de l'anthropologie historique. Enfin, que Pierre Nora soit, une fois encore, remercié de sa confiance.

Pendant la vie, combien de gens on rencontre ! On leur parle, on rit un peu, on vide avec eux un bock de bière, on chante. Mais une fois l'homme couché sous une croix, fini, il n'existe plus. Il est couché et il se tait. Il se tait. Et si on entend quelqu'un répondre, ça ne vient pas du fond de la tombe, c'est seulement qu'on rêve. Quelqu'un vient parfois nous causer. Ou se promener ici ou là. Ou bien il reste assis. Comme s'il n'était pas mort. Ou il prend la charrette, commence même un travail ou un autre. Tout à fait comme un vivant. Comme un vrai vivant, pas comme un défunt. Pourquoi, on n'en sait rien, mais un mort, dans un rêve, on ne le voit jamais dans sa tombe, ni même dans le cercueil où il est couché pendant l'office des morts. Dans les rêves, les morts marchent, sont assis à l'avant d'un tombereau, vous font des signes de la main. Tout à fait comme de vrais vivants. Peut-être est-ce pour cela que le Seigneur a donné le rêve à l'homme, pour qu'il voie, comme s'ils étaient vraiment vivants, ceux qui ne sont plus, mais qu'il a tellement envie de revoir un peu.

YOUOZAS BALTOUCHIS,
La Saga de Youza (Vilnius, 1979),
traduit du lituanien en français
par D. Yoccoz-Neugnot,
Paris, Alinéa, 1990, pp. 303-304.



Introduction

Les morts n'ont pas d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux. Différemment selon leur culture, leurs croyances, leur époque, les hommes attribuent aux morts une vie dans l'au-delà, dépeignent les lieux de leur séjour et se figurent ainsi le sort qu'ils espèrent ou redoutent pour eux-mêmes. À ce titre, l'imaginaire de la mort et du devenir des morts dans l'au-delà constitue universellement une part essentielle des croyances religieuses des sociétés. Il prend des formes diverses, mais très largement attestées, parmi lesquelles les visions et les rêves occupent toujours une place de premier plan[1]. Ici est reconnue la capacité de certains hommes, tels les chamans sibériens, de voyager dans l'au-delà en songe ou dans un état de transe. Ailleurs, des êtres d'exception, comme le Christ ou, à sa suite, les saints du christianisme, auraient eu le pouvoir de ressusciter les morts. Universellement est présente aussi ce qu'on a coutume d'appeler la « croyance aux revenants[2] ».

Les apparitions des revenants figurent entre les vivants et les morts un déplacement inverse des voyages dans l'au-delà. Dans la riche littérature des visions et des voyages dans l'au-delà — du livre VI de l'*Énéide* de Virgile à la *Divine Comédie* de Dante en passant par le *Purgatoire de saint Patrick* —, il arrive que le visionnaire rencontre des âmes de morts qu'il a connus lui-même sur terre ou dont le nom et le renom sont parvenus jusqu'à lui. Mais le but de telles révélations n'est pas, en règle générale, de rendre compte du sort dans l'au-delà d'un mort particulier (exception faite de certains souverains, dans des visions éminemment « politiques[3] »). Leur but est plutôt de révéler aux vivants, auditeurs ou

lecteurs de la *visio*, la géographie des lieux de l'au-delà, les voies escarpées, les fleuves glacés, les fournaises et le catalogue des tortures d'outre-tombe, grands réservoirs, des siècles durant, de l'imaginaire de l'Occident. Bien différentes sont la structure et la fonction des récits de revenants. Dans ces récits, ce n'est pas le vivant qui est censé se rendre dans l'au-delà, mais le mort qui apparaît aux vivants. La manifestation du mort n'est pas non plus assimilable totalement aux apparitions d'autres êtres surnaturels, tels les anges et les démons ou même le Christ, la Vierge et les saints. Tous ceux-ci résident normalement dans l'au-delà où ils demeurent invisibles, sauf à se montrer occasionnellement aux hommes. Les revenants, au contraire, ont encore, pour ainsi dire, un pied sur terre : ils viennent juste de quitter les vivants auxquels ils apparaissent et dont ils semblent ne pouvoir se détacher. Avec les récits d'apparitions du Christ, de la Vierge ou du diable, l'historien est d'emblée plongé dans toute la richesse de l'imaginaire de la société chrétienne. Mais avec les récits de revenants, il est en outre confronté immédiatement à l'écheveau des relations sociales nouées entre les vivants et celui qui vient de les quitter et qui les visite à nouveau. Ainsi, à l'inverse des grandes visions de l'au-delà, les récits de revenants concentrent toute leur attention sur le statut du défunt, qui est un homme ordinaire. Certes les saints apparaissent eux aussi et ils sont pareillement des morts, à telle enseigne que leurs apparitions dans les rêves et les visions des vivants sont un thème favori de l'hagiographie. Mais les saints, selon l'heureuse expression de Peter Brown[4], sont des « morts très spéciaux », qui posent des problèmes spécifiques. Je ne parlerai d'eux que de manière secondaire, afin de mettre l'accent sur les apparitions des morts ordinaires, sur le commun des revenants.

Depuis l'époque romantique, relayée par la littérature et le cinéma fantastique jusqu'à la bande dessinée contemporaine, les revenants font partie du décor obligé du Moyen Âge tel que nous nous plaisons à l'imaginer. Un Moyen Âge de châteaux hantés, de dragons, de fantômes, voire de vampires. Tout n'est pas faux dans cette image pourtant trop facile : dans une culture éminemment religieuse (au sens où chacun admettait l'existence et le pouvoir d'êtres surnaturels, généralement invisibles, mais tout proches) et familière de la mort et des morts, la « croyance aux revenants » était admise par tous. Gardons-nous pourtant de penser que les morts étaient omniprésents dans les soucis et les rêves des vivants

et que ces derniers s'attendaient à tout bout de champ à voir surgir leurs aïeux ! Tous les morts ne reviennent pas et ils n'apparaissent pas à n'importe qui, n'importe quand ni n'importe où.

Dans la société médiévale comme dans bien d'autres sociétés traditionnelles, la forme particulière d'existence que l'on prête aux défunts dépend du déroulement du « rite de passage » de la mort : les morts reviennent de préférence quand les rites des funérailles et du deuil n'ont pas pu s'effectuer normalement, par exemple si le corps d'un noyé a disparu et n'a pu être enseveli selon la coutume, ou encore si un meurtre, un suicide, la mort d'une femme en couche, la naissance d'un enfant mort-né présentent pour la communauté des vivants le danger d'une souillure. Ces morts sont généralement jugés maléfiques. Cette dimension anthropologique et universelle du retour des morts est présente entre autres dans les traditions occidentales, depuis l'Antiquité, au Moyen Âge et jusque dans le folklore contemporain[5]. Toutefois, il me semble que l'historien du Moyen Âge doit enrichir la définition anthropologique universelle des revenants par des considérations historiques plus particulières. Certains de ces facteurs spécifiques tiennent à la formation complexe de la culture médiévale, au poids des héritages qui lui ont donné naissance : les héritages du paganisme gréco-romain (où le culte des morts de la cité ou de la *gens* jouait un rôle très important) ou encore les héritages « barbares » ranimés par les migrations des peuples germaniques et intégrés à la chrétienté durant le premier millénaire. Ainsi Claude Lecouteux a-t-il eu le mérite d'insister sur la dette de la littérature ecclésiastique et latine du Moyen Âge à l'égard des traditions germaniques. Il a montré comment le couple chrétien de l'âme (immatérielle et éternelle) et du corps (matériel et périssable) n'a fait parfois que recouvrir superficiellement la conception païenne germanique d'un double quasi physique *(hamr)* survivant après la mort[6]. Bien des récits latins qui présentent les revenants comme des êtres doués de « corporéité », dérivent donc, selon cet auteur, de telles conceptions, qu'on trouve dans l'*Edda* et certaines sagas scandinaves, qui furent mises par écrit à partir des XIIe et XIIIe siècles. Dans la ligne des nombreux travaux sur la culture folklorique au Moyen Âge, cette démarche peut effectivement conduire à une compréhension plus riche des divers niveaux de sens que recèle dans certains cas le document médiéval.

J'inviterai pourtant à une autre interprétation des revenants

médiévaux. Si les héritages et, partant, une telle « archéologie » des textes médiévaux ne doivent pas être négligés, j'entends montrer plutôt comment les croyances et l'imaginaire dépendent avant tout des structures et du fonctionnement de la société et de la culture à une époque donnée. Les « mentalités » ne consistent pas seulement dans les strates anciennes et qui perdurent des pensées et des comportements, mais dans les croyances et les images, les mots et les gestes qui trouvent pleinement leur sens dans l'actualité présente et bien vivante des relations sociales et de l'idéologie d'une époque. C'est en tenant compte de cette actualité que nous comprendrons comment la culture chrétienne du Moyen Âge a élargi la notion de revenant et conçu pour les morts d'autres occasions d'apparaître.

La période envisagée (du ve au xve siècle, avec une insistance particulière sur le Moyen Âge central) a vu se succéder et se combiner les croyances traditionnelles et les rituels lentement christianisés de la « mort apprivoisée » (selon la terminologie de Philippe Ariès[7]), les angoisses de la « mort de soi » (la peur individuelle de l'instant du trépas et du jugement particulier qui conduit l'âme vers l'un des trois principaux lieux de l'au-delà chrétien : enfer, purgatoire ou paradis) et même les douleurs de la « mort de toi », le souci qu'inspire le sort dans l'au-delà des parents et amis décédés (bien avant que le deuil ne soit exalté sous une forme plus laïcisée dans la statuaire éplorée des cimetières de l'Europe bourgeoise, au XIXe siècle). Dans cet écheveau complexe d'attitudes les unes très anciennes, les autres nouvelles, la société médiévale envisageait la possibilité pour certains défunts de revenir visiter les vivants ou ceux des vivants avec qui ils avaient noué des liens jugés inaltérables au-delà même de la mort. Simultanément, d'importantes transformations des structures sociales ont amené à redéfinir la place de l'individu dans des groupes et des communautés qui restaient solidaires après la disparition de chacun de ses membres : les groupes de parenté, charnelle ou spirituelle, du monastère, du lignage noble, de la paroisse, de la confrérie étaient le cadre de ces nouvelles relations, entre les vivants, mais aussi entre les vivants et les morts. Ces relations s'inscrivaient dans les réalités de l'espace social, par l'articulation de la demeure des vivants — le village, le quartier — et de la demeure des morts : le cimetière. La proximité des tombes et des maisons soutenait et justifiait le souci plus intense que les vivants avaient de leurs défunts. Pareillement,

7. *Ibid.*, p. 64, chap. XXXVIII.

8. Cf. respectivement les chapitres IX, XII, XXIX, pp. 45, 48, 59.

9. Th. HOHMANN, *Heinrichs von Langenstein « Untersuchung der Geister ». Lateinisch und Deutsch*, Texte und Untersuchungen zur Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule, Zurich et Munich, Artemis, 1977. Plus généralement : R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 151-175, le chap. VII : « Necromancy in the Clerical Underworld ».

10. P. BOLAND, *The Concept of « Discretio spiritum » in John Gerson's « De probatione spiritum » and « De Distinctione verarum visionum a falsis »*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1959.

11. Sur la symbolique du jeûne et son rapport avec la mystique visionnaire de la fin du Moyen Âge, cf. C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1987.

12. Ainsi dans l'édition incunable de Cologne, 1496, in 4° (B.N. Rés. D 8204), où est imprimée aussi la *Vision de Tnugdal.*

13. Je fais mienne cette suggestion orale du Père P.-M. Gy, o.p., critique sur ce point à l'égard du grand livre de A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1909.

14. Tel l'empereur Charles IV à Prague (cf. *supra*).

15. Fr. NEISKE, « Vision und Totengedenken », art. cité, pp. 152 et suiv.

16. P. DINZELBACHER, « *Revelationes* », *op. cit.*, pp. 79-80.

17. N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle* (1957), trad. fr. S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962, pp. 104-105. Sur les aspects politiques du prophétisme à la fin du Moyen Âge, cf. A. VAUCHEZ, *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 237 et suiv. Excellente mise au point sur le « sébastianisme » portugais à l'époque moderne dans : Lucette VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Le Seuil, 1992.

18. C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 100-101 et J. W. BALDWIN, *Philippe Auguste et son gouvernement. Les fondations du pouvoir royal en France au Moyen Âge* (1986), trad. fr. B. Bonne, Paris, Fayard, 1991, pp. 492-493.

19. ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, éd. citée, n° 323, pp. 271-272.

20. GERVAIS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 103, trad. fr. citée, p. 123.

21. Cette suite du récit, qui fait bien partie du même chapitre, n'a pas été traduite par H. BRESC. « Culture folklorique et théologie », art. cité, pp. 65-74.

22. L'*Épître* de Philippe de Mézières a été publiée par Kervin de LETTENHOVE, *Œuvres de Froissart, Chroniques*, t. XVI *(1397-1400)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1872, pp. 444-523. Je remercie Colette Beaune de m'avoir indiqué ce texte. Sur l'auteur et cette lettre, cf. N. IORGA, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIVe siècle*, Paris, 1896 (rééd. Genève, Slatkine, 1976), pp. 503-504.

23. *Le Roman de Fauvel*, par GERVAIS DU BUS, éd. Arthur Långfors, Paris, 1914-1919. L'interpolation du manuscrit E qui nous intéresse est reproduite aux pages 164-167, sans les autres pièces ni les images. Voir aussi l'édition en fac-similé de Pierre Aubry, Paris, P. Geuthner, 1907, et pour le lai des Hellequines : É. DAHNK, *L'Hérésie de Fauvel*, Leipzig, 1935, ffos 35 et suiv.

24. Sur cette interprétation, voir notamment H. REY-FLAUD, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985. Les petits personnages chauves des images sont également interprétés comme étant des enfants morts sans baptême.

25. Nombreuses études depuis P. FORTIER-BEAULIEU, « Le Charivari dans le Roman de Fauvel », *Revue de folklore français et colonial*, XI, 1940, pp. 1-16.

26. Nancy F. REGALADO, « Masques réels dans le monde de l'imaginaire. Le rite et l'écrit dans le Charivari du *Roman de Fauvel*, Ms. B.N. Fr. 146 », dans M.-L. OLLIER (éd.), *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal, Presses de l'académie de Montréal et Paris, Vrin, 1988, pp. 111-126.

27. C. GINZBURG, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », art. cité, pp. 131-140.

28. ADAM LE BOSSU, trouvère artésien du XIIIe siècle, *Jeu de la feuillée*, éd. E. Langlois, Paris, Classiques français du Moyen Âge, 6, 1923, vv. 590 et suiv.

29. Voir par exemple, dans le volume collectif cité *Le Charivari*, la contribution de Cl. KARNOOUH, « Le charivari ou l'hypothèse de la monogamie » (pp. 33-44).

30. J.-Cl. SCHMITT, « Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval », art. cité, 6, 1986, pp. 87-119.

31. Je sais gré à Mme Elizabeth A. R. Brown de ces suggestions, présentées lors d'un séminaire à l'É.H.É.S.S.

32. Le fils de Louis X, Jean Ier dit le Posthume parce qu'il est né après la mort de son père le 5 juin 1316, n'a régné formellement que quelques mois, sous la régence de son oncle Philippe, jusqu'à sa mort le 20 novembre 1317.

33. Cf. A. W. LEWIS, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France Xe-XIVe siècle*, trad. fr. J. Carlier, Paris, Gallimard, 1986, p. 196.

VIII. TEMPS, ESPACE ET SOCIÉTÉ

1. J.-Cl. SCHMITT, « Temps, folklore et politique au XIIe siècle. À propos de deux récits de Walter Map, *De nugis curialium*, I, 9 et IV, 13 », dans *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. IIIe-XIIIe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 489-516.

2. J. LE GOFF, « Le temps du purgatoire (IIIe-XIIIe siècle) », *ibid.*, pp. 517-530.

3. La Toussaint est célébrée par l'Église le 1er novembre, depuis le VIIIe siècle. Les liturgistes des XIIe et XIIIe siècles soulignent bien le lien entre les deux fêtes : JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, éd. citée, pp. 243 et 306-319 ; GUILLAUME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, 1672, pp. 451 et suiv.

4. IOGNA-PRAT, « Les morts dans la comptabilité céleste », art. cité, p. 56.

5. ID., p. 64.

6. J.-L. LEMAÎTRE, *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale* (Communications de la table ronde du C.N.R.S. du 14 juin 1982), Paris, Études augustiniennes, 1986, pp. 14-17.

7. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, I, VII, 1958, p. 2860.

8. *Ibid.*, pp. 3013 et suiv. Cf. M. MESLIN, *La Fête des calendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, Latomus, 1970.

9. OTLOH DE SAINT-EMMERAN, *Liber visionum*, 12, éd. P. G. Schmidt, M.G.H. Quellen zur Geitesgeschichte des Mittelalters 13, Weimar, H. Böhlau, 1989, p. 80.

10. Cl. GAIGNEBET et M. Cl. FLORENTIN, *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974, p. 138. Hypothèse reprise par Ph. WALTER, *La Mythologie chrétienne*, *op. cit.*

11. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires*, II, 19 et 20, éd. citée, pp. 46-47. Cinq mois plus tard, *en décembre*, précise Raoul Glaber, comme appelé par les morts qu'il avait vus, le moine rendit l'âme.

12. ISIDORE DE SÉVILLE, *Regula monachorum*, XXIV, 2, in *PL*, vol. 83, col. 894.

13. E. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, IV, Anvers, 1764, pp. 164-166.

14. M. BLOCH, *La Société féodale* (1939), rééd. 1968, Paris, Albin Michel, p. 436, pour la comparaison avec l'initiation dans les « sociétés primitives ».